

Hans-Georg von Arburg (Genf)

Gotthilf Heinrich Schuberts *Die Kirche und die Götter* (1804) – ein frühromantischer Roman in literatur- und medizinhistorischer Sicht

Mit seinen *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (1808) und der *Symbolik des Traumes* (1814) hat der romantische Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860) auf Autoren wie Hoffmann, Arnim oder Kleist nachhaltig gewirkt. Schubert als Ideenlieferant der literarischen Romantik ist mittlerweile ein hinlänglich dokumentierter Gegenstand der Germanistik. Daß Schubert selber zeitlebens als Autor mit literarischen Ambitionen auftrat, ist dagegen weithin unbekannt. So ist auch sein Jugendwerk, der frühromantische Ärzteroman *Die Kirche und die Götter* (1804), von der germanistischen Forschung so gut wie unbeachtet geblieben oder dort, wo ihm einige Beachtung geschenkt wurde, als epigonal abgetan worden. In Absetzung von einer solchen wertästhetischen Fragestellung soll er hier als ein Beispiel für die von Odo Marquard für das frühe 19. Jahrhundert festgestellte gleichzeitige ‚Konjunktur‘ von Ästhetik und Therapeutik neu gelesen werden.¹ Dabei geht es weniger um eine Interpretation des Textes als vielmehr um seine möglichst genaue literatur- und medizingeschichtliche Lokalisierung.

Von Schuberts *Die Kirche und die Götter* existieren in öffentlichen Bibliotheken nur noch ganz wenige Exemplare. Nachdrucke oder Neuausgaben gibt es bis heute keine. Um die folgenden Ausführun-

¹ Odo Marquard: Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. In: ders.: Probleme mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. Frankfurt a. M. 1973, S. 85-106 und 185-208. Auf einen Vergleich mit weiteren literarischen Zeugnissen dieser ‚Konjunktur‘ wird hier verzichtet. Hinweise auf Vergleichstexte findet man u. a. bei Peter Schmidt: Gesundheit und Krankheit in romantischer Medizin und Erzählkunst. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1966, S. 197-228, Dietrich von Engelhardt: Medizin und Literatur in der Neuzeit. Perspektiven und Aspekte. In: DVJS 52, 1978, S. 351-379, Thomas Anz: Gains from Illness. Transformations of Medical Knowledge in German Literature since the 18th Century. In: Disease and Medicine in Modern German Cultures, hg. v. Rudolf Käser und Vera Pohland. Ithaca 1990, S. 132-142 und Jürgen Barkhoff: Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik. Stuttgart, Weimar 1995.

gen nachvollziehbar zu machen, sei deshalb eine knappe Inhaltsangabe vorangestellt.

Schuberts Roman handelt von den Geschicken eines jungen Arztes aus dem 16. Jahrhundert. Romanus, Schüler des berühmten niederländischen Arztes und Naturphilosophen Johannes Baptista van Helmont d. Ä. (1579-1644), trägt sich mit Plänen zu einer großen Reise ins unbekannte Innere Afrikas. Von dieser Wiege menschlicher Kultur erhofft sich der junge Arzt ein Wissen, welches ihm erlauben soll, die entartete Menschheit von ihren Gebrechen zu heilen. Seiner Sehnsucht nach der heilsversprechenden Ferne arbeitet indessen Romanus' Liebe zu van Helmonts Tochter Mathilde entgegen. Hin- und hergerissen zwischen Fern- und Heimweh bricht der Protagonist von seiner Heimatstadt Haarlem nach Italien auf, wo er sich zum großen Abenteuer einschiffen will. Dazu kommt es allerdings nicht. Denn in Rom begegnet Romanus unvermutet einem längst vermißten Jugendfreund, was ihn in einen Strudel unvorhersehbarer Ereignisse hineinzieht. Romanus verstrickt sich in das verworrene Netz von Beziehungen, das sich arabesk zwischen den zahlreichen Nebenfiguren entspinnt. Des Verlierens, Suchens und Wiederfindens, der Verwechslungen und falschen Schlüsse, der Ähnlichkeiten und Quiproquos zwischen den jungen Akteuren ist kein Ende. Allesamt werden sie durch mannigfache ‚Zufälle‘ – ein Wort, das um 1800 nicht nur das Unvorhersehbare, sondern speziell auch den Krankheitsfall und das Krankheitssymptom bedeutete² – an Geist und Leib krank. Diese ‚Zufälle‘ bieten Gelegenheit für ausführliche theoretische Erörterungen von Therapiemöglichkeiten und deren praktischer Erprobung durch verschiedene Kuren, die zur Bildung des jungen Arztes beitragen. Fortwährend daran gehindert, seine Fahrt ins Heil anzutreten, gelangt Romanus schließlich ein zweites Mal nach Rom. Dort kommt es zur Wiedervereinigung mit seinem Mentor van Helmont und seiner Geliebten Mathilde, in der sich die doppelte Sehnsucht des Protagonisten unverhofft erfüllt.

Novalismus

Allein schon diese knappe Inhaltsskizze enthält einige Hinweise auf Schuberts großes Vorbild, Novalis' *Heinrich von Ofterdingen*. Diese

² Vgl. Grimm, DWB, XXXII, S. 343: „in der medizin wurde [Zufall] allgemein bis ans ende des 18. jhs. als entsprechung von symptoma u. accidens gebraucht [...]. zunächst bezeichnete es eine von auszen an den normalzustand hinzutretende störung, dann die wahrnehmbare krankhafte erscheinung im gegensatz zum wesen der krankheit. die beiden bedeutungen gehen nicht bloß neben, sondern auch durch einander [...]“

Hinweise gilt es im folgenden zu verdeutlichen. Schuberts *Die Kirche und die Götter* kann zu einer Gruppe von Werken aus dem frühen 19. Jahrhundert gezählt werden, die Leif Ludwig Albertsen unter dem Begriff ‚Novalismus‘ zusammengefaßt hat.³ Darunter versteht Albertsen „jene Novalisschule [...], die sich nach Hardenbergs Tod bildete, um seine literarische Bibel nach den Visionen des Meisters zu vollenden“ (272). In Albertsens Augen handelt es sich dabei um eine „parasitäre Poesie, die sich nur als ein Kommentar zu einer bereits vorhandenen verstehen“ lasse und die ihr Vorbild Novalis „zum Effekt veräußerliche“ (274 f.). Aus den „Symbolen“, die bei Novalis „notwendiger Ausdruck persönlichster Poesie sind“, würden „Mödebegriffe“ im Dienste anämischer Kopfgeburten (285).

All dies trifft auf Schuberts frühen Roman zu. Schubert kannte den *Ofterdingen* nachweislich⁴, die Motivparallelen sind mehr als nur angedeutet und auch am Rückstand hinter den literarischen Qualitäten des Vorbildes besteht kein Zweifel. Dennoch: So zutreffend Albertsens Analyse in der Sache auch für *Die Kirche und die Götter* sein mag, im Urteil ist sie anfechtbar. Novalis zum Heiland und seine literarischen ‚Nachfolger‘ zu dahinsiechenden Schwachmatikern zu erklären (272), steht nicht nur in krassem Gegensatz zum romantischen Selbstverständnis eines kollektiven Arbeitens an der ‚Poetisierung der Welt‘. Mit einer solchen (Ab-)Qualifizierung ist auch überhaupt nichts gewonnen, weder für das Verständnis dieser Werke noch der Bewegung, die sie wesentlich mit ausmachen. Verwendet man das Novalismus-Konzept allerdings wirklich – wie Albertsen das übrigens selbst vorschlägt (285) – als Arbeitsbegriff, das heißt in heuristischer Absicht und ohne abwertenden Affekt, dann kann er sehr wohl zu interessanten Perspektiven führen. An ihm lassen sich so-

³ Leif Ludwig Albertsen: Novalismus. In: GRM, N. F. 17, 1967, S. 272-285. Der Begriff ‚Novalismus‘ wurde von Baggese im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts geprägt.

⁴ Zu Schuberts *Ofterdingen*-Lektüre vgl. dessen Autobiographie *Der Erwerb aus einem vergangenem und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben. Eine Selbstbiographie*, 3 Bde., Erlangen 1854-1856, II, S. 8-10. Es ist wahrscheinlich, daß Schubert den *Ofterdingen* nicht in der Erstausgabe (erschieden im Juni 1802), sondern in der weiter verbreiteten Fassung der von Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck im Spätherbst 1802 herausgegebenen *Schriften* gelesen hat. In diesem Fall hätte er auch den Fragment gebliebenen zweiten Teil (‚Erfüllung‘) sowie Tiecks im zweiten Band publizierten Fortsetzungsbericht gekannt. Neben Novalis’ *Ofterdingen* kommen auch Dorothea Schlegels *Florentin* und Tiecks *Franz Sternbalds Wanderungen* als ‚Vorbilder‘ in Frage. Vgl. dazu die Hinweise bei Franz Merkel: *Der Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert und die deutsche Romantik*. München 1913, S. 66 ff.

wohl die bildungssoziologischen Voraussetzungen als auch das dem referierten Inhalt zugrundeliegende poetologische Programm des Schubertschen Romans prägnant umreißen.

Mit Novalis und einigen anderen romantischen Autoren verbindet den in einem Pfarrhaus im sächsischen Erzgebirge aufgewachsenen Schubert seine pietistische Herkunft.⁵ Ganz ähnlich wie viele Romantiker hat sich auch Schubert nach einer ‚transzendentalphilosophischen‘ Phase um 1800 einige Jahre später wieder programmatisch der Religion zugewandt – allerdings nicht dem katholischen Kultus, sondern der ihm vertrauten protestantisch-pietistischen Frömmigkeit. Schubert erhielt seine ersten und für das Frühwerk entscheidenden literarischen und wissenschaftlichen Anregungen auf dem Weimarer Gymnasium (1796-1799). Hier begegnete er im Hause Herders, der dem Gymnasium in jenen Jahren als Ephorus vorstand, unter anderem Jean Paul und seinem späteren Freund Johann Wilhelm Ritter.⁶ Aus Herders Bibliothek versorgte sich Schubert mit philosophischer und belletristischer Lektüre, darunter Plato, Spinoza, Lessing, Hamann, Wieland, Goethe und Schiller, aber auch deutsch- und fremdsprachige (vor allem spanische) Renaissance- und Barockautoren.⁷ Zusammen mit den in den vorangegangenen Greizer Gymnasialjahren gelesenen Gleim, Hagedorn, Hölty und (Ewald von) Kleist und der seit früher Jugend intensiv konsumierten Modeliteratur⁸ ergibt das, was Schuberts literarische Bildung betrifft, ein für frühromantische Autoren typisches Bild.

1799 begann Schubert in Leipzig Theologie zu studieren. Zwei Jahre später, im Frühjahr 1801, immatrikulierte er sich zusammen mit seinem Freund Friedrich Gottlob Wetzel als Medizinstudent in

⁵ Vgl. Selbstbiographie (Anm. 4), I, S. 33 ff. Zur Bildungssoziologie der Frühromantik vgl. allgemein Joachim Rieder: *Offenbarung und Einbildungskraft. Studien zum Bildungsgang der Jenaer Frühromantiker*. Pfaffenweiler 1990.

⁶ Zu Jean Paul vgl. Selbstbiographie (Anm. 4), I, S. 290 f. und Schuberts Brief an seine Schwester aus dem Jahre 1798 [undat.] in: G. Nathanael Bonwetsch (Hrsg.), *Gotthilf Heinrich Schubert in seinen Briefen. Ein Lebensbild*. Stuttgart 1918, S. 7 f. Zu Ritter vgl. Selbstbiographie (Anm. 4), I, S. 365 und II, S. 386 ff. sowie den Briefwechsel in Friedrich Klemm und Armin Hermann (Hrsg.), *Briefe eines romantischen Physikers. Johann Wilhelm Ritter an Gotthilf Heinrich Schubert und an Karl von Hardenberg*. München 1966, S. 15 ff., 55 ff. und 59 ff. Ein Brief vom 21. Juni 1801 an den Freund Emil Herder berichtet von der ersten Begegnung mit Ritter anlässlich von dessen „Versuchen mit der Volta'schen Batterie“ in Herders Haus (Bonwetsch S. 51).

⁷ Vgl. Selbstbiographie (Anm. 4), I, S. 265 ff., 283 ff. und 291 ff.

⁸ Vgl. Selbstbiographie (Anm. 4), I, S. 230 f. und den Brief aus dem Jahre 1804 [undat.] an den Freund Meissner, Bonwetsch (Anm. 6), S. 332 f.

Jena.⁹ Hier, wo sich kurze Zeit zuvor die Gruppe der Jenenser Frühromantiker gebildet hatte, machte er sich auch mit der Literatur dieser ‚Avantgarde‘ vertraut: er las Tieck, Novalis, die Brüder Schlegel, Schelling und Hegel.¹⁰ Für Schuberts wissenschaftliches Werk ebenso maßgeblich wie für seinen frühen Roman wurde das Studium bei Schelling und Ritter in Jena. Schellings um 1800 stark ästhetisch geprägte Naturphilosophie machte den jungen Studenten mit idealistischen Denkmustern vertraut.¹¹ Durch Schelling lernte Schubert aber auch die Naturphilosophen des 16. und 17. Jahrhunderts kennen, namentlich Jacob Böhme, Paracelsus und den Paracelsus-Schüler van Helmont d. Ä., den er dann, wie gesehen, in seinem Roman als literarische Figur wieder auftreten läßt. Ritter vermittelte seinem Schüler vor allem das Interesse für die damaligen ‚Boom-Wissenschaften‘ Elektrizitätslehre, Magnetismus und Galvanismus (‚thierischer Magnetismus‘).¹² Am stärksten schlugen den jungen Medizinstudenten indessen die Theorien des schottischen Arztes John Brown (1735-1788) in ihren Bann. Diese wurden in den späten 1790er Jahren durch die kritische Darstellung von Girtanner und die Übersetzungen von Weikard und Pfaff in Deutschland bekannt und lösten eine heftige Kontroverse in der Fachwelt aus.¹³ Das kurzfristige Vorhaben, sein Medizinstudium bei Andreas Röschlaub in Bamberg, der Hochburg des Brownianismus in Deutschland, abzuschließen, gab Schubert allerdings wieder auf. Im Frühjahr 1803 promovierte er in Jena über die Therapie von Taubstummten mittels Galvanismus.¹⁴ Wenige Monate später übersiedelte Schubert nach

⁹ Vgl. Selbstbiographie (Anm. 4), I, S. 333 ff. Zu Schuberts Freundschaft mit Wetzlar vgl. Franz Schultz: Der Verfasser der *Nachtwachen* von Bonaventura. Untersuchungen zur deutschen Romantik. Berlin 1909, S. 175-236.

¹⁰ Undat. Brief [vermutlich Ende 1802] an Meißner, Bonwetsch (Anm. 6), S. 330.

¹¹ Vgl. neben den verstreuten Angaben in der *Selbstbiographie* Gustav Osthus: G. H. Schuberts philosophische Anfänge, unter besonderer Berücksichtigung von Schellings Einfluss. Borna-Leipzig 1929 und Xavier Tilliette: Schubert und Schelling. Schuberts Symbolik des Traumes. In: Gotthilf Heinrich Schubert. Gedenkschrift zum 200. Geburtstag des romantischen Naturforschers, hg. v. Alice Roessler. Erlangen 1980, S. 51-72.

¹² Zum wissenschaftshistorischen Kontext vgl. Rudolf Stichweh: Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen. Physik in Deutschland 1740-1890. Frankfurt a. M. 1984, S. 116 ff. und 252 ff.

¹³ Christoph Gritanner: Ausführliche Darstellung des Brown'schen Systems der praktischen Heilkunde, nebst einer vollständigen Litteratur und Kritik desselben. 2 Bde. Göttingen 1797-1798. Melchior Adam Weikard: John Brown's Grundsätze der Arzneylehre. Frankfurt a. M. 1795 (1798). Christoph Heinrich Pfaff: John Brown's System der Heilkunde. Wien, Kopenhagen 1796 (1798, 1804).

¹⁴ Eine deutsche Übersetzung der lateinischen Dissertation erschien u. d. T. *Dissertation von der Anwendung des Galvanismus bey Taubgebornen* 1805 in Dresden bei

Altenburg bei Leipzig, wo er zwei Jahre lang als junger Arzt praktizierte, bevor es ihn 1805 an die Freiburger Bergakademie zu jenem Abraham Gotthelf Werner zog, der auch für Novalis von größter Wichtigkeit gewesen war.¹⁵

Der Roman *Die Kirche und die Götter* entstand innerhalb weniger Wochen in der bewegten Altenburger Zeit. Nach einigen Schwierigkeiten gelang es Schubert, das Manuskript durch Ritters Vermittlung beim Verlag F. Dienemann in Penig unterzubringen. Das Buch kam ohne Verfasserangabe als dritte und vierte Lieferung des Jahrgangs 1804 des *Journals von neuen deutschen Original Romanen* heraus¹⁶, welches zwischen 1802 und 1805 auch anderen ‚Novalisten‘ wie Johann Gottlieb Winzer (Ps. Adolph Werden) und Franz Horn als Publikations Forum diente.¹⁷

An Novalis' *Ofterdingen* erinnert, abgesehen von einzelnen motivischen Anleihen, die gesamte Erzählanlage von *Die Kirche und die Götter*. Der Held steht in einer double-bind-Situation zwischen der Geliebten – einer Namensvetterin von Heinrichs Mathilde – und seiner Sehnsucht in die Ferne, die zu nichts Geringerem als zur Rettung der Menschheit zu führen verspricht. Ähnlich wie Novalis, der seinen Roman mit dem Traum des jungen Helden beginnen läßt, worin die für das Ende des Werkes geplante Vereinigung mit der Geliebten präfiguriert ist¹⁸, fügt auch Schubert zwei Szenen zu einer chiffrenhaf-

Arnold, jenem Verlag, der drei Jahre später Schuberts *Ansichten* herausbrachte. 1806 erschien bei Weigel in Leipzig eine zweite Auflage.

¹⁵ Selbstbiographie (Anm. 4), II, 112 ff. und S. 126-147.

¹⁶ Gotthilf Heinrich Schubert: *Die Kirche und die Götter*. Ein Roman. 2 Bde. Penig 1804. Nachweise mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl im fortlaufenden Text. Am 25. Oktober 1804 schrieb Brentano an seinen Freund Arnim: „Apropos in dem Dienemannschen Romanenjournal ist ein Roman von Ritter [!], *Die Kirche und Götter*“ (Clemens von Brentano: *Sämtliche Werke und Briefe*. Frankfurter Brentano-Ausgabe. Historisch-kritische Ausgabe veranstaltet vom Freien Deutschen Hochstift, hg. v. Jürgen Behrens et al. Stuttgart, Berlin, Köln 1975 ff., XXXI, S. 345). Diese Briefstelle ist eine der spärlichen Reaktionen auf die Veröffentlichung. Die Suche nach Besprechungen in den einschlägigen Rezensionsorganen der Zeit blieb erfolglos. Ein bemerkenswertes kritisches Briefdokument (von Ritter?) liefert Schubert immerhin selber in seiner Autobiographie (Anm. 4), II, S. 75. Es ist freilich angesichts der durchgängigen Selbstzensur seines Jugendwerkes durch den alten Schubert *cum grano salis* zu lesen.

¹⁷ Neben Winzers *Iduna* und Horns *Victors Wallfahrten* erschienen in Dienemanns *Journal* auch die *Nachtwachen von Bonaventura*. Vgl. dazu Schultz (Anm. 9), bes. S. 53 ff. und 73 ff.

¹⁸ Vgl. die Paralipomena zum Fragment gebliebenen zweiten Teil des *Ofterdingen* sowie den Bericht über die geplante Fortsetzung des Werks durch den Mitherausgeber der ersten Novalis-Ausgabe Tieck in: Novalis: *Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. v. Paul Kluckhohn, Richard Samuel et al. Historisch-kritische

ten Klammer, in der sich die Romanhandlung entwickelt und auf welche bezogen noch die verworrensten ‚Zufälle‘ ihren eigentlichen Sinn erhalten. Der Anfang und der Schluß von Schuberts Text sind als eine Art Reflexionsszenarien oder Denkbilder angelegt, die dem Werk auch zu seinem Titel verholfen haben. Der Roman beginnt und endet in Rom, jener Stadt, in der antike und christliche Kultur miteinander verschmelzen. Beide Male versucht der Held, „alte Gestalten in Stein gehauen“ (I, 6) zu entschlüsseln, indem er sie auf sein eigenes Schicksal bezieht. Dieser Versuch scheint in der Eingangsszene auch zu gelingen, wo es um die Deciffrierung eines Reliefs auf dem Tympanon eines „Gemäuers“ aus der „alten christlichen Zeit“ geht:

Ueber dem Hauptthore der Kirche sah man seltsam verschlungne Gestalten, deren Bedeutung leicht zu erkennen war. Eine hohe Pyramide ist es, deren untrer Grund mit Corallenbäumen, Seethieren und hohen Wogen, des Meeres tiefsten Abgrund bedeutet. Die Mitte der Pyramide, gebenet und mit Thier- und Pflanzengestalten bedeutet das feste Land, und ihre hohe Spitze mit Wolken umgeben bedeutet Luft und Himmel. An der Spitze der Pyramide, in ihrer Mitte und in dem Grund – an den Aesten der Corallenbäume – hat der alte Baumeister Engelsköpfe angebracht. O schöne Dichtung, frommer Sinn dieser Bildungen, rief der fremde Jüngling aus – ja überall in Luft und auf der Erde, und im tiefsten Abgrund wohnt der Geist Gottes, und in den Gebilden der Tiefe, des Landes, und der höchsten Höhen, lebt der ewige Hauch. Rührende Einfalt der alten christlichen Zeit, wie bewegt mich [...] deine Dichtung [...]. Ja, das alte Gebild deutet meinen innren Willen, meine eigenthümlichste Meynung an. So ist in Luft und Meer und Land das allmächtige Leben, und ich will die alte ewig unveränderliche Pyramide, in ihrer ganzen Höhe und Tiefe schauen. Fern geht mein Weg, und wer weiß wenn ich ihn ende? (I, 6-8)

Die heidnischen Götterbilder am Schluß des Romans, die vom Helden in ganz entsprechender Weise einer Allegorese unterzogen werden, dementieren freilich die Evidenz dieser Lektüre. Statt den zaudernden Romanus in seinen „kühnen Träumen“ zu bestärken, die ihn zur entsagungsvollen Fahrt in die Ferne bestimmen, betreiben sie sein Heimweh. Die vermeintlichen „Wegweiser an dem Eingang in den heiligen Tempel der Vorwelt“ reden auf einmal „ganz verwandelt“

liebreich ernst von dem Genuß des Lebens, der Jugend, von den göttlichen Freuden der Liebe [...]. Nicht deutet ihr hoher Blick auf das Mär-

Ausgabe. Stuttgart ³1960 ff., I, S. 335-358 und 359-369. Der Schluß von *Die Kirche und die Götter* nimmt sich freilich gegenüber dem von Tieck referierten des *Opferdingen* (367 ff.) geradezu bodenständig aus.

tyrerthum hin, das er sich erst erwählte, von den ruhigen Freuden der Heymat, und der himmlischen Ehe verkünden sie hohe Dinge. (II, 244 f.)

Vor den „unsterblichen alten Statuen der Vorwelt“ offenbart sich der chiffrenhafte Charakter der vermeintlich eindeutigen ‚Figuren‘ des Romananfangs. Es sind Zeichen mit Nullwert¹⁹, die sich als Gegenstand für subjektive Projektionen anbieten. Die unvereinbare Sprache, die die „hohen Bilder“ am Anfang und am Schluß sprechen, stellen indessen nicht so sehr die Willkür des Lektüreprozesses heraus. Vielmehr fungieren diese Bilder als Merk-Male, die den Helden auf den Selbstbewußtseinsprozeß, den er während seiner exzentrischen Reise um Rom durchgemacht hat, hinweisen:

Welche Verkehrtheit! ruft der Jüngling, läßt mich heut alles in andern Farben sehen? Bin ich nicht mehr derselbe, der ich an jenem Abend war, da ich [...] vor dem alten Kirchlein stand? wo mich groß und ernst das heilige Gemäuer zu meinem schönen Ziel hinwies? (II, 245)

Die Verwirrung und mit ihr die dilemmatische Grundsituation des Helden lösen sich dann im unmittelbaren Anschluß an dessen Zusichkommen auf. Vor einer eschatologischen Szenerie²⁰ sinkt dem jungen Arzt in jenem Moment, da er sich endgültig zur „Wallfahrt“ nach der fernen Wahrheit überredet hat, seine Geliebte in die Arme (II, 246-249). In diesem Ineinanderfallen von fernem Sehnsuchtsziel, geliebtem Gegenüber und Selbstbewußtsein erinnert Schuberts Auflösung an das Märchen von Hyacinth und Rosenblüthchen aus den *Lehrlingen zu Saïs*. Wie der Wissensdurst Hyacinth zum Nächsten statt zum Fernsten führt, statt zur „Mutter der Dinge“, der „verschleyerten Jungfrau“ zu Saïs, zur Geliebten und schließlich zum eigenen Ich²¹, so treibt die Sehnsucht auch Romanus schließlich nicht ins ersehnte reale, sondern in sein ‚inneres Afrika‘. Schuberts *Die Kirche und die Götter* folgt damit dem aus Hardenbergs poetischen

¹⁹ Das Wort ‚Chiffre‘ = Geheimcode gelangte im 17. Jahrhundert als Lehnwort aus dem Französischen ins Deutsche. Über das altfranzösische ‚cifre‘ = Null, Nullwert und mittellateinische Varianten geht es zurück auf das gleichbedeutende arab. ‚sifr‘ (nach Friedrich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, New York 221989, S. 121).

²⁰ „Herbstlich erhebt sich der Sturm, und Blätter, und Trümmer des Frühlings fährt er mit sich, die hohen Bäume beugen ihre Gipfel, und wie im schnellen Gange bewegen sich die letzten Herbstblumen. Gegen den unbändigen Luftstrom seegeln einige königliche Adler, und suchen die stille Höhe. Als ob er eine große Stunde der Wiedergeburt verkündete, so regt sich der Sturm lebendig, und begeistert scheint die Welt mit Flammenzungen zu reden“ (II, 232 f.).

²¹ Novalis, Schriften (Anm. 18), I, S. 95 und das Paralipomenon II, S. 548, Nr. 25.

Werken und Werkprojekten her vertrauten Strukturprinzip der Polarität, einer Lieblingsvorstellung aus der zeitgenössischen Naturwissenschaft und Medizin.²² Rom erweist sich, in Begriffen von Schellings Identitätsphilosophie gesprochen, als ‚Indifferenzpunkt‘, in der die polare Dynamik von Romanus' Bildungsgang aufgehoben werden soll.²³ „Siehe vor uns die hohe Roma mit ihren Thürmen, Tempeln und Obeliskten“, belehrt ein mit van Helmont im Bunde stehender alter Mönch den Protagonisten, „an diesen ungeheuren Trümmern, an diesem Gestein, das ewig fest allen Zeiten zu trotzen scheint, lerne was sichere Heymath sey“ (II, 242 f.).

Als weiteres auffälliges Prinzip, das die Erzählung rhythmisiert, übernimmt Schubert von Novalis das Verfahren, die Identitäten verschiedener Romanfiguren miteinander zu verschleifen. Die „Darstellung [s]eines Gegenstandes in Reihen – (Variationsreihen – Abänderungen etc.)“, die Novalis vorbildlich in der „Personendarstellung“ in Goethes *Wilhelm Meister* realisiert sah²⁴, ist auch ihm ein Anliegen – wenn er auch um einiges konventioneller als sein Vorbild mit den aus dem erzähltechnischen Repertoire der zeitgenössischen Schauerliteratur geläufigen Mitteln der Ähnlichkeiten und Verwechslungen operiert. So darf man, wenn sich die Führergestalten Ambrosius, van Helmont und der alte Mönch in *Die Kirche und die Götter* bis zur Unterscheidbarkeit annähern, ohne weiteres an die ineinander übergehenden Identitäten des Bergmanns, des Einsiedlers Sylvester, Klingsohrs und Friedrich Barbarossas in der geplanten Fortsetzung des *Ofterdingen* denken. Dieser auf Steigerung und Potenzierung des

²² Zum Polaritätsprinzip bei Novalis und seinen Entsprechungen in der zeitgenössischen Medizin vgl. Hans Sohni: Die Medizin der Frühromantik. Novalis' Bedeutung für den Versuch einer Umwertung der ‚Romantischen Medizin‘. Freiburg i. Br. 1973, S. 32-87. Für Schubert zentral waren im übrigen die Polaritäts-Phantasien seines Freundes Ritter. Vgl. dazu Walter D. Wetzels: Johann Wilhelm Ritter. Physik im Wirkungsfeld der Romantik. Berlin, New York 1973, bes. S. 101.

²³ Vgl. z. B. Schellings *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), in: *Sämmtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling. 14 Bde. Stuttgart, Augsburg 1856-1861, I, 3, S. 307 ff. Schelling entwirft das „Streben“ der Natur „nach Indifferenz“ als unaufhebbare Wechselabhängigkeit von „Gegensatz“ und „Indifferenz“ und bezeichnet es als „eine ins Unendliche fortgehende Bildung“ (311). Demgegenüber postuliert Novalis eine schließliche Stillstellung der Polarität, *Schriften* (Anm. 18), III, S. 342, Nr. 479: „Polarit[ae]t ist eine Unvollkommenheit – es soll keine Polarit[ae]t einst seyn. [...] Wenigstens wird sie einst nur Mittel, nur transitorisch seyn dürfen.“

²⁴ Novalis, *Schriften* (Anm. 18), II, S. 647, Nr. 472. Vgl. dazu auch Gerhard Schulz: Die Poetik des Romans bei Novalis. In: *Deutsche Romantheorien. Beiträge zu einer historischen Poetik des Romans in Deutschland*, hg. v. Reinhold Grimm. Frankfurt a. M. 1968, S. 81-110, hier 87 ff.

dargestellten Gegenstandes angelegte ‚Figuralismus‘²⁵ zwischen den einzelnen Romanfiguren wird von Schubert, wiederum ähnlich wie bei Hardenberg, auch auf das Verhältnis zwischen Rahmenhandlung und Binnentexten übertragen. Solche exemplarischen Binnentexte – vom morgenländischen Märchen (I, 134-146) über die alttestamentliche Ursprungsmythe (II, 235-241) bis zum kosmologischen Weltentwurf (I, 194-216) – kommentieren die verworrene Haupthandlung nicht nur und verleihen dem Kontingenten immer wieder einen höheren Sinn. Sie nehmen insgesamt auch einen so breiten Raum ein, daß die Hierarchie zwischen ‚Nebenschauplätzen‘ und der ‚Haupt- und Staatsaktion‘ eingeebnet wird. Dem Leser soll klar werden, daß es hier um mehr als nur um die Geschichte einiger fiktiver Individuen geht. Was auf dem Spiel steht, ist am Ende nichts Geringeres als die Geschichte der Menschheit. Wie der *Ofterdingen* erhebt auch *Die Kirche und die Götter* den Anspruch, nicht bloß ein ‚historischer‘ Roman zu sein, der von Geschichtlichem handelt, sondern einer, der als Agent der souveränen Macht der Poesie Geschichte *macht*.

Messianismus

Die Überzeugung, Geschichte machen, seine Umwelt mit den Mitteln der Poesie und poetisch interpretierter Wissenschaft ‚verwandeln‘ zu können, teilte Schubert mit Novalis gerade in jenen Jahren, in denen er sich die Themen und Denkmuster erarbeitete, die später in seinen Roman eingehen sollten. Den jungen Medizinstudenten beflügelte wie viele andere Romantiker um 1800 ein messianisches Sendungsbewußtsein.²⁶ In einer Welt, die, wie er hoffte, kurz davor stand,

²⁵ Vgl. Jurji Striedter: Die Fragmente des Novalis als ‚Präfigurationen‘ seiner Dichtung. München 1985, S. 209 ff. und 227 ff.

²⁶ Schon Walter Benjamin schlug in seiner Dissertation über den *Begriff der Kunstkritik* in der deutschen Romantik den Messianismus als eine Kategorie vor, welche die Anstrengungen der verschiedenen frühromantischen Autoren verbindet (Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1972, I/1, S. 12 f.). Unter dem Eindruck von Kants Transzendentalphilosophie und der politischen Ereignisse in Frankreich säkularisierte der frühromantische ‚Messianismus‘ Heilserwartungen, wie sie zumal im Württembergischen Pietismus (Johann Albrecht Bengel, Friedrich Christoph Oetinger) des späten 18. Jahrhunderts aktuell waren. Im Unterschied zu einigen frühromantischen Autoren, die das Heil nicht mehr als Transzendenzeinfall erwarteten, sondern im Bewußtsein ihrer Funktion als Subjekte der Geschichte als Aufgabe an sich selber stellten, blieb Schubert dieser pietistischen Naherwartung insofern treu, als er sich respektive seinen Romanhelden lediglich als tatkräftiges Instrument eines nach wie vor federführenden höheren Willens verstand. Vgl. zur Problematik insgesamt Manfred Frank: Der kommende Gott. Vorlesungen über die alte und neue Mythologie. Frankfurt a. M. 1982.

(wieder) zu sich, zu ihrem eigentlichen Selbst zu kommen, fühlte er sich dazu berufen, als Mitglied einer wissenschaftlich-poetischen Avantgarde an dieser Wandlung aktiv mitzuarbeiten. In diesem Sinn äußert sich der junge Leipziger Student in einem Brief aus den ersten Monaten des neuen Jahrhunderts:

Alles ist jetzt im Werden, das menschliche Geschlecht ist ein 10jähriges Kind, denn Jahrtausende sind ja kaum Jahre seines Lebens. Siehe selbst die Erde trägt noch überall die wilden Spuren ihres Entstehens an sich. Nun so laß auch uns werden, was wir in diesen halberwachenden, lebendig vorbereitenden Zustand werden können. Laß uns zu dem Guten, das in unserm neuen Jahrhundert auf die Erde kommen wird, das unsre mächtig zuthun. „Sein Reich komme“.²⁷

„Sein Reich komme“ – an dieser Naherwartung, die die ‚Reich Gottes‘-Losung der Tübinger Stiftler Hölderlin, Hegel und Schelling anklingen läßt, hält Schubert auch noch 1804, im Entstehungsjahr seines Romans, fest. In einem Brief an einen Freund in der Provinz spricht er mit Blick auf eine Reihe literarischer Neuerscheinungen von einer „unendlich großen, gegenwärtig schon erwachenden Entzündung“, von „mächtigen Funken“, die „in den Jünglingen dieser Zeit schlafen“ und von der Wiederkunft der „Jahre der Propheten“: „Das Christenthum war ans Kreuz geschlagen [...]. Aber siehe die Morgenröthe des 3ten Tags bricht nun an, und es wird auferstehn aus dem Grabe, gen Himmel wird es fahren. Ja, es ist nahe gekommen was die Welt ersehnte [...]“.²⁸ ‚Entzündung‘, ‚Morgenröte‘ und ‚Auferstehung‘ – hier fallen Schlüsselwörter für den Messianismus des jungen Autors und Arztes Schubert. Dieser Messianismus steht im Zeichen von Medizin (‚Entzündung‘ ist ein in der Medizin des ausgehenden 18. Jahrhunderts intensiv diskutiertes Phänomen²⁹), Natur-

²⁷ Brief vom 15. Juni 1800 an Emil Herder, zit. Bonwetsch (Anm. 6), S. 29.

²⁸ Brief undat. (Altenburg 1804?) an Meißner, zit. Bonwetsch (Anm. 6), S. 333 f.

²⁹ Die Debatte über die Natur von ‚Entzündungen‘ wurde durch die Entdeckung des Sauerstoffs durch Lavoisier und die an diese Entdeckung anschließende Kontroverse zwischen Vertretern der neuen Lehre und solchen der älteren Phlogiston-Theorie Georg Ernst Stahls neu angeregt. Vgl. dazu allgemein Stichweh (Anm. 12), S. 129 ff. In Johann Samuel Traugott Gehler's einschlägigem *Physikalischen Wörterbuch* (5 Theile, Leipzig 1787-1795) wird über ‚Entzündung‘ deshalb auch in den Art. ‚Gas, brennbares‘ (II, S. 361-371) und ‚Verbrennung‘ (IV, S. 438-449) gehandelt. Novalis verbindet mit dem Wort gleichermaßen wirkungsästhetische wie medizinisch-diagnostische bzw. therapeutische Vorstellungen. Vgl. dazu exemplarisch das Prolog-Gedicht des *Astralis* zum zweiten Teil des *Öfterdingen*, Schriften (Anm. 18), S. 317 ff.; ferner die Aufzeichnungen II, S. 464, Nr. 112 und II, S. 590, Nr. 277. Er greift damit einen jahrhundertalten Topos aus dem Liebesdiskurs – insbesondere der Liebeslyrik – auf, der den Moment des ‚inamoramento‘ bezeichnet (vgl. Grimm, DWB, III, Sp. 666 ff.).

philosophie („Morgenröte“ spielt auf zentrale Werke aus der älteren Naturphilosophie von Böhme und van Helmont an³⁰) und Religion („Auferstehung“ und „Wiedergeburt“ sind Kernbegriffe pietistischer Religiosität³¹). Erst um 1810 scheint dieses messianische Selbstverständnis obsolet geworden zu sein. Den Tod seines Freundes Ritter am 23. Januar 1810 kommentiert Schubert desillusioniert:

Ritters Tod hat mich ungemein erschüttert. [...] Der Zeitgeist geht strenge mit uns um! Die anscheinend so viel versprechende, rüstige Jugend, die noch vor etwa 6 Jahren den Geisterhimmel stürmen wollte, die tüchtigsten Kämpfer der neuen Schule die Deutschland ein neues goldenes Zeitalter, glänzender als das erste, eine neue Blütenzeit der Poesie und Wissenschaft bringen wollte, wo sind sie hin? Sieh, einmal um dich her! Was ist aus Tiek, den beiden Schlegels, Steffens, Görres, und wie sie sonst heißen, geworden? Glaube mir, Ritter hat unter allen noch die hoffendste Auskunft gefunden!³²

Die unverhohlene Enttäuschung, die sich hier ausspricht, unterstreicht noch einmal, daß es sich bei Schuberts messianischer Naherwartung nicht um eine private Gedankenspielerei, sondern um das Lebensgefühl einer ganzen Generation gehandelt hat.

Dieses Lebensgefühl atmet, wie gesagt, auch Schuberts Roman. Die darin zum Ausdruck kommende religiös aufgeladene Verbindung von Ästhetik und Therapeutik ist alles andere als zufällig. Wie eingangs erwähnt, hat Odo Marquard für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts eine „Konjunktur der Ästhetik“ und eine „Konjunktur der Therapeutik“ festgestellt, die sich in „auffälliger Gleichzeitigkeit bzw. Kontinuität“ herausbildeten.³³ Die offensichtliche Überanstren-

³⁰ Böhmes *AVRORA, oder Morgenröthe im Aufgang* (EA 1634) dürfte Schubert in der Fassung der Gichtelschen Gesamtausgabe (*Theosophia revelata. Das ist alle göttliche Schriften [...] Jacob Böhmens*, o. O. 1730, Bd. 1) bekannt gewesen sein. Van Helmonts Werke erschienen 1683 erstmals auf deutsch in der Bearbeitung durch den Theosophen und Rosenkreuzer Christian Knorr von Rosenroth u. d. T. *Aufgang der Artzney-Kunst / Das ist: Noch nie erhörte Grund-Lehren von der Natur / zu einer neuen Beförderung der Artzney-Sachen [...] / in der Ersten auf Niederländisch gedruckten Edition / genannt Die Morgen-Röthe* (Faksimiledruck, hg. v. Walter Pagel und Friedhelm Kemp. 2 Bde. München 1971).

³¹ In Schuberts Werk dominiert von Beginn weg die religiöse Komponente. Die mystisch-pietistische Rede von Christus als Arzt mag die Verbindung von Medizin, Naturphilosophie und Religion schon für den jungen Schubert besonders attraktiv gemacht haben. Zu diesem Topos vgl. August Langen: *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. Tübingen 1968, S. 348 f.

³² Brief vom 9. März 1810 an Emil Herder, zit. Bonwetsch (Anm. 6), S. 83.

³³ Marquard (Anm. 1), S. 87. Zitatnachweise in runden Klammern im fortlaufenden Text.

gung der Vernunft, der von den Philosophen des deutschen Idealismus bis dahin Unerhörtes zugetraut, ja zugemutet worden sei, habe, so Marquard, zuerst zur Anerkennung der Natur als des „zur Vernunft Anderen“ und hierauf zu deren philosophischer Ermächtigung“ geführt. Die Folgelasten dieser Ermächtigung, in der sich Natur in jedem Augenblick als übermächtig zu erweisen drohte, sollten dann zuerst von der Kunst und später von der Medizin kompensiert werden (90 f.). Sowohl in der Kunst – vorab jener des Genies, in dem sich Natur ereignet und zugleich durch menschliche Formung gezähmt wird – als auch in der Medizin – dem „Helfer des Menschen beim schwierigen Geschäft, mit seiner Natürlichkeit zu leben und auszukommen“ (97) – hätte man „Präsentierungsweisen“ der Natur gesehen, „die die Natur zum Unriskanten zähmten“ (93-94). Als „Formen einer unriskanten Präsenz der Natur“ (90) seien sie nacheinander zu Leitdisziplinen aufgewertet worden:

Wo die Vernunft sich – notgedrungen – couragiert, die Macht der Natur anzuerkennen und dadurch ihre eigene Negation zu riskieren: da bedarf es gerade des Künstlers und des Arztes als der Organe einer – respektablen – Angst vor dieser Courage. Sie geraten in Funktionsverwandschaft: Geniekunst und Heilkunst gewinnen – angesichts der riskanten Wende zur Natur als dem Retter – eine gemeinsame philosophische Rolle als die ebenso notwendigen wie ohnmächtigen Versuche des Menschen, vor diesem Retter sich zu retten. (94)

Der nach dem Scheitern des ersten ‚Retters‘, der Kunst, sich abzeichnende „Wachwechsel zwischen Ästhetik und Therapeutik“ im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts habe sich, wie Maquard präzisiert, „zunächst und weithin in der milden Form einer Wechselwirtschaft“ vollzogen. So erkläre sich das gerade in jenen Jahren sprunghaft zunehmende „ästhetische Interesse fürs Medizinische und medizinische Interesse fürs Ästhetische“ (101).

Schuberts Ärzteroman ist ein beredter Zeuge dieser ‚Wechselwirtschaft‘. Diese besteht bei ihm allerdings nicht, wie man annehmen könnte, in einem beliebigen Hin- und Her zwischen zwei alternativen Rettungsinstanzen. Vielmehr sind diese Instanzen in einen genauen Funktionszusammenhang eingebunden, der beiden ihre je spezifische Aufgabe zuweist. Dabei kehren sich die Abhängigkeiten auf der Inhaltsebene des Textes – hinsichtlich des Erzählten – und auf dessen Funktionsebene – hinsichtlich der Funktion, die dem Erzählten im Kommunikationssystem Literatur zgedacht wird – um. Auf der Inhaltsebene fungiert die Dichtung als Beförderungsmittel der medizinischen Praxis, auf der Funktionsebene versorgt die Medizin die Poesie mit einem wirkungsästhetischen Modell.

Auf der Inhaltsebene steht die Dichtung in doppelter Weise im Dienste der Medizin. Zum einen dient Dichtung den Ärzten Ambrosius und Romanus als Therapeutikum, als Mittel, insbesondere Gemütskrankheiten zu heilen. Dazu ausführlicher unten. Zum anderen dient sie denselben Naturforschern und Ärzten als Mittel der Begeisterung und fungiert so als Motor des großen Erlösungswerks. Die Romanfiguren werden durch Erzählungen auf ihren messianischen Auftrag aufmerksam gemacht und vergewissern sich dieses Auftrages in Erzählungen auch immer wieder selbst. So begeistert sich Romanus, wie gesehen, schon ganz zu Beginn des Romans an der Poesie der in Stein gemeißelten „Bildungen“ über dem Hauptportal der alten Kirche (vgl. Zitat oben, S. 95). Daß er die Figuren des Reliefs überhaupt als prophetische „Dichtung“ auf sein eigenes Schicksal beziehen kann, setzt frühere Erzählungen voraus. Es sei eine Lieblingsidee seines Lehrers van Helmont gewesen, berichtet er im Rückblick, die ihn auf seine Sendung aufmerksam gemacht hätte:

Mein Lehrer sprach von nichts lieber, als von den Spuren der ältesten Vorwelt, von den letzten Ruinen eines Geschlechts, das höher war als das unsrige [...]. Die letzten Spuren dieses großen Geschlechts glaubte er in den heiligen Sagen der Indier wohnend, ja, er meynte, in Asien wären noch Trümmer von ungeheuren Gebäuden dieser Mächtigen. Ja eine seiner Lieblingsmeynungen war: Der höchste Glanz aller Kunst und alles Wissens, dessen jenes mächtige Geschlecht genoß, sey uns nicht fern. Uns sey von jenem der Weg dazu gezeigt worden, den wir bisher träumend verfolgten. [...] Schon sey der helle Morgen, der seit vielen Jahrtausenden die Erde nicht beschienen, im ersten Grauen, und vielleicht gieng uns das schöne Frührot aus dem letzten heiligen Erbtheil der großen Vorwelt hervor, deßen tiefer Sinn von uns erst jetzt einigermaßen geahndet würde. Ich glaubte mich nun oft bestimmt, dieses letzte Erbtheil des untergegangnen Geschlechts aufzusuchen, und meiner Zeit mit-zuthellen. (I, 103 f.)

In dieser Überzeugung, deren Bezug nicht nur zu Schuberts Biographie, sondern auch zu seinen theoretischen Erwägungen über die ‚Nachtseiten‘ der menschlichen Natur, insbesondere über Traum und Schlaf, in den *Ansichten* und der *Symbolik des Traumes* unübersehbar ist³⁴, sieht sich Romanus durch „noch fabelhaftere“ Erzählungen eines alten Seemans bestärkt. Weil dieser „unaufhörlich von Africa und von dem wunderbaren noch unbekannten Innern“, dem „berühm-

³⁴ Vgl. z. B. *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (1808). Repr. ND Darmstadt 1967, bes. S. 24 ff. und *Symbolik des Traumes* (1814). Faksimiledruck, hg. v. Gerhard Sauder. Heidelberg 1968, bes. S. 13 ff. und 71 ff.

ten Mondgebürge“ erzählt hätte, von einer versunkenen Kultur und ihren Ruinen, die „allenthalben mit wunderbaren Zeichen beschrieben [wären], welche nur wenige zu lesen, noch weniger zu deuten verstünden“ (I, 104 f.), sei auch in ihm die Gewißheit entstanden, daß „dort, am Mondgebürge noch die besten Ueberreste der ältesten Urwelt zu finden wären“, daß die Menschheit von dort allein das Heil zu erwarten habe (I, 108). Daß das Erlösungswerk, das die Welt wieder in ihren Naturzustand bringen und so die Verheißungen des alttestamentlichen Mythos der Elohim, eines heroischen Urgeschlechts, das ein Leben im Einklang mit seinem göttlichen Ursprung führte, erfüllen soll (II, 235-241)³⁵, Sache des Naturforschers und Arztes ist, verkündet Romanus in einer begeisterten Rede gegen Ende des Romans. Angestachelt durch die Legende des heiligen Alexius, der durch das Auflegen seiner Hände Wunderheilungen vollbrachte (II, 113-120), beschwört er „eine neue Zeit“ herauf, die anbricht, „wenn die höchste Liebe einst sich in jeder Brust entzündet, und der Mensch mit kühner Kraft die Dinge in ihre alte herrliche Gestalt zurück bringt“ (I, 121). Diesen Moment sieht er in der „glänzenden Zeit der wahren Naturforscher“ gekommen, denen er sich selber zugehörig fühlt. Sie sind die Agenten des heraufdämmernden „glänzenden Tages“, sie führen die notwendige kollektive ‚Entzündung‘, den endzeitlichen Paroxysmus herbei. Ihnen (und damit auch sich selber) ruft Romanus zu:

Ja ich darf die kühnen Worte wagen,
 Was dir längst Prophetenstimmen sagen,
 Du wirst einst den Völkern zeigen,
 Was des Menschen Streben kann erreichen.
 Denn was in dir lebt und schafft,
 Das ist warlich nicht gemeine Kraft.
 Ja du bist zum Höchsten ausersehen,
 Großes Werk wird einst durch dich geschehen
 [...]
 Was du schufst, Jahrtausende wirds bleiben,
 Wird nach innen mächtig Wurzeln treiben,
 Es kam nicht aus irdischem Gemüthe,
 Du vollbringst es nur durch Gottes Güte,
 Eine höhere Macht die trieb dich an,
 Eine höhere Macht zeigt dir die Bahn. (II, 143)

³⁵ Vgl. Gen 6, 1-4. Schuberts Quelle war mit großer Wahrscheinlichkeit Herders Version und Interpretation dieser Bibelstelle in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (II, 10, V) von 1785. Vgl. Johann Gottfried Herder: *Werke in zehn Bänden*, hg. v. Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1985, S. 403 ff.

Ebenso subtil wie bedeutsam ist hier der grammatische Wechsel vom Futurum ins Präsens respektive ins Präteritum. Was „einst“ sein soll, erscheint am Ende dieser hymnischen Gedichteinlage so, als wäre es schon realisiert. Diese Vergegenwärtigung von Zukünftigem gewinnt durch die Steigerung von Romanus' begeisterter Prosarede zur hymnischen Poesie noch an Suggestivkraft.

Die Absicht, die damit verfolgt wird, ist unschwer zu erkennen: Der Leser soll sich durch die Lektüre selber begeistern, ‚entzünden‘ lassen. Der Text setzt das ins Werk, wovon er spricht: er wird performativ – oder arbeitet mindestens auf einen solchen performativen Effekt hin. Auf seiner Funktionsebene, die damit angesprochen ist, steht nun, wie gesagt wurde, in der ‚Wechselwirtschaft‘ von Ästhetik und Therapeutik die Medizin im Dienste der Dichtung. Denn das Modell, nach dem Schubert die Wirkung seines Textes auf den Leser kalkuliert, die ‚Entzündung‘, ist kein genuin literarisches, sondern ein medizinisches. ‚Entzündung‘ ist ein physiologisches Phänomen, eine spezifische Reaktion eines Organismus auf einen von außen, gegebenenfalls auch von innen wirkenden Reiz.³⁶ Indem er seine Rezipienten mit Reizen – in der medizinischen Terminologie der Zeit: ‚Inzitamenten‘ – traktiert, wird der Poet, mit Novalis zu reden, zum „transcendentalen Arzt“. Er „schaltet und waltet mit Schmerz und Kitzel – mit Lust und Unlust – Irrthum und Wahrheit – Gesundheit und Krankheit“ und „mischt“ so „alles zum großen Zweck der Zwecke – der Erhebung des Menschen über sich selbst“.³⁷

Brownianismus

Mit diesem physiologischen Reiz-Reaktions-Modell greift Schubert wie vor ihm schon Novalis auf die Erregungslehre des schottischen Arztes John Brown zurück. Sowohl wo Dichtung als Aufputzmittel oder Therapeutikum im Dienste der Medizin steht als auch wo Medizin zum Theorielieferanten der Poetik wird, steht der Messianismus in *Die Kirche und die Götter* im Zeichen des um 1800 in Deutschland

³⁶ Krünitz' *Oekonomisch-technologische Encyclopaedie* führt dazu aus (11. Theil, Berlin 1777, S. 92): „Wenn das Geblüth durch eine innerliche oder äußerliche Ursache in den kleinern Gefäßen stockt, und wegen des übrigen darauf stoßenden Blutes eine größere Wärme in dem Theile entsteht, worauf derselbe anschwillt und von außen roth wird: so nennet man solches eine Entzündung oder Inflammation [...]“.

³⁷ Novalis, *Schriften* (Anm. 18), II, S. 535, Nr. 42. Zur Poetik des Inzitaments bei Novalis vgl. neben Striedter (Anm. 25) neuerdings Verena Lukas: *Der Dialog im Dialog. Das Inzitament bei Friedrich von Hardenberg*. Diss. phil. Zürich 1998 [im Druck].

kontrovers debattierten Brownianismus.³⁸ „Ich bin Brownianer“, bekennt der junge Schubert 1801 seinem Freund Emil Herder gegenüber.³⁹ Schuberts quasi-religiöse Verehrung Browns, die an Hardenbergs Bemerkung erinnert, das Beste an Brown sei die „erstaunliche Zuversicht“, mit der dieser sein System „als allgemeingeltend hinstell[e]“ und so zum „Magus“ für die Brownianer werde⁴⁰, hat zwar schon bald darauf einer abwägenderen Haltung Platz gemacht. Gleichwohl empfiehlt Schubert noch 1805 in seinen *Briefen über das Studium der Medizin* Anfängern das System Browns auf Grund seiner „Einfachheit und Klarheit in der Ausübung“.⁴¹ Ihre leichte Handhabbarkeit, die sie als valable Alternative zu den überkommenen Roßkuren des Aderlassens, Laxierens und Vomitierens erscheinen ließ, war denn auch ein Hauptgrund für den Erfolg von Browns Lehre in Deutschland im Übergang zum 19. Jahrhundert. Überzeugende Beweise dieser Praktikabilität mögen freilich eher die vielfach belegten Selbstexperimente von Ärzten und interessierten Laien als die allzu oft mißglückende therapeutische Praxis geliefert haben.⁴² Auch Schubert hat solche Selbstversuche unternommen, von denen er in seiner Autobiographie am Beispiel eines statt mit Essig mit verdünnter Vitriolsäure zubereiteten Kartoffelsalats anekdotisch berichtet.⁴³ Ein weiterer Grund für Browns Erfolg in Deutschland waren die guten Anschlußmöglichkeiten an idealistische Denkmuster, die sich aus

³⁸ Zu Browns Lehre und ihrer Aufnahme in Deutschland vgl. Bernhard Hirschel: Geschichte des Brown'schen Systems und der Erregungstheorie. Leipzig ²1850 (mit Bibliographie) und Thomas Henkelmann: Zur Geschichte des patho-physiologischen Denkens. John Brown (1735-1788) und sein System der Medizin. Berlin, Heidelberg, New York 1981.

³⁹ Brief vom 29. August 1801, zit. Bonwetsch (Anm. 6), S. 54.

⁴⁰ Novalis, Schriften (Anm. 18), II, S. 545 f., Nr. 107.

⁴¹ „Ueberhaupt ist das Brownische System, nach meinem Urtheil, zwar lange nicht die höchste Stufe für die Wissenschaft der Medicin [...]; allein, da die Menge der Krankheiten eine große Zahl Aerzte erfordert, und unter dieser großen Zahl wohl die wenigsten mit wahrhaft philosophischem Geist ausgerüstet und Selbstdenker sind: so ist den meisten Aerzten das Brownische System seiner Einfachheit und Klarheit wegen in der Ausübung zu empfehlen“ (*Briefe über das Studium der Medizin. Für Jünglinge, die sich ihr widmen wollen*. Leipzig 1805, S. 105 f.).

⁴² Berühmtestes Beispiel einer erfolglosen Laientherapie nach Brownschen Grundsätzen in Romantikerkreisen ist Schellings Heilungsversuch an Auguste Böhmer, der Tochter Dorothea Schlegels aus erster Ehe. Dieser Versuch kostete dem Mädchen das Leben und hätte Schelling beinahe um seine wissenschaftliche Karriere gebracht. Vgl. Werner Leibbrand: Romantische Medizin. Hamburg, Leipzig ²1937, S. 164.

⁴³ Vgl. Selbstbiographie (Anm. 4), I, S. 333 ff. Browns Theorie zufolge gehörten Essig und Vitriolsäure „nahe zu einander“ und hatten deshalb auch eine ähnliche Wirkung.

seiner radikal reduktiven ‚formalistischen‘ Theorie ergaben.⁴⁴ Es sind wohl in erster Linie die (quasi-)dialektischen Elemente in dieser Theorie gewesen, die das Interesse von Ärzten wie Röschlaub oder Philosophen wie Schelling für Brown geweckt haben.⁴⁵ Und auch für idealistisch geschulte Literaten wie Novalis mag darin das eigentliche Faszinosum von Browns Lehre gelegen haben.⁴⁶

In seiner Lehre⁴⁷ geht Brown von der Überlegung aus, daß Gesundheit und Krankheit keine qualitativ verschiedenen Zustände, sondern lediglich quantitativ unterschiedliche Befindlichkeiten („Constitutionen“) eines lebenden Organismus sind. Die fundamentale Frage der Medizin des 18. Jahrhunderts nach dem, was das Leben eines Organismus im Unterschied zur toten Materie ausmacht, die sogenannte Organisationsfrage, beantwortet Brown, indem er der älteren vitalistischen Qualität der ‚Lebenskraft‘ eine elementare, körpereigene Quantität von ‚Erregbarkeit‘ oder ‚Reizbarkeit‘ (‚irritabilitas‘, ‚excitability‘) entgegensetzt:

In jedem Zustande des Lebens unterscheidet sich der Mensch und die übrigen belebten Wesen von den toten, so wie von jeder leblosen Materie bloß durch die Eigenschaft: von äußeren Thätigkeiten und einigen ihnen eigenthümlichen Verrichtungen so bestimmt werden zu können, daß die eigenthümlichen Erscheinungen des lebenden Zustandes hervorgebracht werden können; – darauf beruht alle Lebensfähigkeit der Wesen.⁴⁸

⁴⁴ Vgl. dazu neben der Übersicht bei Leibbrand (Anm. 42), S. 50 ff. Thomas J. Bole: John Brown, Hegel and speculative concepts in medicine. In: Texas Reports on Biology and Medicine 32, 1974, S. 89-98.

⁴⁵ Für Röschlaub Nelly Tsouyopoulos: Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin. Die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin. Stuttgart 1982, S. 105 ff., hier S. 112 f. Für Schelling Günter B. Risse: Schelling's ‚Naturphilosophie‘ and John Brown's System of Medicine. In: Bulletin of the History of Medicine 50, 1974, S. 321-334 und Dietrich von Engelhardt: Schellings philosophische Grundlegung der Medizin. In: Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, hg. von Hans-Jörg Sandkühler. Frankfurt a. M. 1984, S. 305-325, bes. 315 ff.

⁴⁶ Vgl. John Neubauer: Dr. John Brown (1735-1788) and Early German Romanticism. In: Journal of the History of Ideas 28, 1967, S. 367-382, ders.: Bifocal Vision. Novalis' Philosophy of Nature and Disease. Chapel Hill 1971, S. 23-30 und Sohni (Anm. 22), S. 103 ff.

⁴⁷ Browns *Elementa medicinae* erschienen 1780 zuerst auf lateinisch und wurden 1788 ins Englische übersetzt. Zitiert wird im folgenden aus der von Röschlaub besorgten deutschen Werkausgabe *John Brown's Sämliche Werke*. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1806-1807, die Schubert biographisch wie ideell am nächsten lag. Die ersten beiden Bände enthalten die Übersetzung der *Elementa*, der dritte die thesenhafte Kurzfassung der *Observations on the principles of the old system of Physic, exhibiting a compend of the new doctrine* (1787).

⁴⁸ Brown, Werke (Anm. 47), I, S. 5, § 10.

Browns ‚Reizbarkeit‘ ist ein Quasi-Substrat, ein einziger, homogener ‚Stoff‘, der gleichmäßig im ganzen Organismus verteilt ist.⁴⁹ Von diesem ‚Stoff‘ besitzt jeder Organismus am Anfang seines Lebens ein bestimmtes Quantum, das bis zu seinem Tod vollständig aufgebraucht wird. Grund dieses Konsumtionsprozesses sind zum einen äußere Reize wie „Wärme, Nahrung und andere Substanzen, welche in den Magen aufgenommen werden, das Blut und die vom Blute abgesonderten Flüssigkeiten, und die Luft“. Zum anderen sind es innere ‚Reize‘ wie „Zusammenziehung der Muskeln, die Sinne oder die Empfindung, und die Macht des Gehirnes bei dem Denken und Erwecken von Leidenschaften und Affekten“.⁵⁰ Diese Reize treffen auf die ‚Erregbarkeit‘ und haben jeweils ein bestimmtes Maß an ‚Erregung‘ zur Folge, woran sich die Lebensqualität eines Organismus bemißt:

Da nur die allgemeinen Thätigkeiten alle Erscheinungen des Lebens hervorbringen kann, und ihre Wirkungsweise nur reizend ist; so rühren auch die sämtlichen Erscheinungen des Lebens, jeder Zustand oder Grad der Gesundheit und Krankheit, von Reiz, und von keiner andern Ursache her. Die Wirkung solcher Thätigkeiten, die Erregung nämlich, die wirkliche Ursache des Lebens, hält sich, verhältnismäßig dem Grade des Reizes, innerhalb gewisser Grenzen, über welche hinaus sie [...] aufhört.⁵¹

Stehen die Quantitäten der ‚Erregbarkeit‘ und der ‚Reize‘ in einem ausgeglichenen (Sättigungs-)Verhältnis zueinander, dann befindet sich die Erregung in einem idealen mittleren Zustand: der Organismus ist gesund. Ist ihr Verhältnis disharmonisch, wird die Erregung zu groß (Sthenie) oder zu klein (Asthenie), so ist der Organismus krank.⁵² „Hört“ die Erregung gänzlich „auf“, bedeutet das für den Organismus den Tod.

Indem Brown sämtliche Phänomene im Reich des Organischen auf das Prinzip der ‚Erregbarkeit‘ zurückführt, entwirft er noch einmal eine integrale ‚Lehre des Lebens‘.⁵³ Mit dem (allerdings nicht näher bestimmten) ‚Substrat‘ der ‚Erregbarkeit‘⁵⁴ wird die ältere ‚Lebenskraft‘

⁴⁹ Vgl. Brown, Werke (Anm. 47), I, S. 37, § 48 und III, S. 107.

⁵⁰ Brown, Werke (Anm. 47), I, S. 5 f., § 12; vgl. auch III, S. 86, §§ 2-3.

⁵¹ Brown, Werke (Anm. 47), I, S. 14, §§ 22-23.

⁵² Vgl. Brown, Werke (Anm. 47), I, S. 15-19, §§ 24-31.

⁵³ Zur medizinhistorischen Einschätzung von Browns Lehre vgl. Henkelmann (Anm. 38), S. 25 ff.

⁵⁴ Vgl. Brown, Werke (Anm. 47), I, S. 9, § 18: „Wir erkennen nicht, was Erregbarkeit sey, und wie sie von erregenden Thätigkeiten bestimmt werde. Allein, was sie auch sey, eine Qualität oder Substanz, so ist jedem Wesen bei dem Beginnen seines Lebens etwas von ihr, oder eine bestimmte Kraft derselben, zugetheilt. Die Größe oder

dezentralisiert und devitalisiert. ‚Erregbarkeit‘ ist, anders als noch in der für Brown vorbildlichen Irritabilitätslehre Albrecht von Hallers, kein spezifisch vitales Vermögen bestimmter Gewebe mehr, sondern ein stofflicher Primärprozess, der – wenn auch nicht von Brown selber so doch von seinen Nachfolgen – als chemischer (Girtanner) oder galvanischer (Pfaff) interpretiert werden konnte. Für Schubert nicht unwichtig ist die Tatsache, daß Brown nicht das Leben, sondern den Tod als Normalfall auffaßt. Leben ist ein Ausnahmezustand, Gesundheit ein seltener und ziemlich unwahrscheinlicher Glücksfall.

Mit seiner quantifizierenden Theorie, in der die qualitativen Differenzen zwischen verschiedenen Lebewesen, Umwelteinflüssen (Reizen) und körperlichen Befindlichkeiten (Erregungszuständen) getilgt werden, reduziert Brown nicht nur das physiologische Pensum der Medizin, sondern auch das pathologische. An die Stelle der unübersichtlichen Nosologien (Krankheitsklassifikationen) der Zeit tritt die einfache Unterscheidung zwischen sthenischen und asthenischen Krankheiten. Die wenigen zulässigen Differenzierungen sind entweder wiederum quantitativer Natur, so etwa die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Asthenie.⁵⁵ Oder aber es sind Anschlußversuche an aktuelle Theoriezusammenhänge aus Nachbardisziplinen. Ein solcher Anschlußversuch, der für Schuberts Roman bedeutsam wird, ist die Bezugnahme auf Theorien des Verbrennungsprozesses. Schuberts ‚Entzündung‘ finden wir in Browns System in der Gleichsetzung von sthenischen und phlogistischen Krankheiten wieder, mit welcher der Streit um das Phlogiston, den Feuerstoff Georg Ernst Stahls und seiner Anhänger, adaptiert wird.⁵⁶ In der „Erklärung einiger Kunstwörter“ im *Medizinisch-practischen Handbuch* des ersten deutschen Brown-Übersetzers Melchior Adam Weikard heißt es dazu knapp und prägnant:

Phlogistisch und sthenisch sind ziemlich gleichgültige Benennungen: und eben so kann antiphlogistisch für asthenisch gelten. Phlogistische Krankheiten sind jene, welche durch übertriebene Erregung erzeugt werden.⁵⁷

Kraft des Zugetheilten ist verschieden in verschiedenen lebenden Wesen, und selbst verschieden in denselben zu verschiedenen Zeiten.“

⁵⁵ Indirekte Asthenie ist eine „Schwäche, welche [...] nicht von Mangel, sondern von Übermaaß an Reiz herrühret“ (Brown, Werke [Anm. 47], III, S. 99, § 22). Novalis hat Browns System der Erregungszustände um einen Zustand „indirecter Sthenie“ symmetrisch ergänzt und so den ‚formalistischen‘ Zug in Browns Theorie noch hervorgehoben. Vgl. z. B. das Schema in Schriften (Anm. 18), II, S. 573.

⁵⁶ Vgl. Anm. 29.

⁵⁷ *Medizinisch-practisches Handbuch auf Brownische Grundsätze und Erfahrung gegründet*. 3 Theile. Heilbronn, Rothenburg 1796-1797, I, S. 8. Vgl. dagegen die kritischen Einwände Röschlaubs in Brown, Werke (Anm. 47), I, S. 52, § 46.

Die Therapie, die sich aus Browns System ergibt, ist denkbar einfach. Weil alle auf einen Organismus wirkenden ‚Thätigkeiten‘ aus inneren oder äußeren Reizen bestehen, sind es auch diese allein, die der Arzt dem kranken Organismus in je unterschiedlicher Wahl und Menge zuführt, um den harmonischen Gleichgewichtszustand wiederherzustellen. So gibt es auch nur zwei Kurmethoden: die asthenische, „wo man lauter solche Mittel in Gebrauch zieht, welche schwächen, oder das Uebermaaß an Erregung vermindern sollen“, und die sthenische, „welche mit erregenden Reizmitteln die asthenische Krankheit oder den Zustand der Schwäche bekämpft“. ⁵⁸ Geht man mit Novalis davon aus, daß die herrschende Konstitution des Zeitalters die asthenische gewesen ist ⁵⁹, dann ergibt sich die Dominanz der sthenischen Kurmethode und damit die Wichtigkeit ‚entzündender‘ Mittel von selbst.

Browns System ist hinsichtlich der ominösen ‚Erregbarkeit‘ und des relativ unspezifischen Verhältnisses von therapeutischen Mitteln und zu therapierenden Erregungszuständen namentlich von Röschlaub und Schelling differenziert worden. ⁶⁰ Für Schubert ist vor allem Schellings Korrektur von Browns Materialismus durch Einbezug seiner Weltgeistlehre und von Böhmes Sündenfall-Theorie wegweisend geworden. ⁶¹ Brown definiert den Gegenstand des Arztes, den Organismus „oder was man in medizinischen Schriften gewöhnlich System nennen“, als „Körper“ und versteht darunter „sowohl de[n] Körper schlechtweg, als auch de[n] mit Geiste, Gemüthe oder Seele begabte[n]“. ⁶² Dagegen hält Schubert in seinen *Briefen über das Studium der Medizin*, daß der ganze Körper Seele, die ganze Natur Geist sei. Weil „jede Krankheit eine besonders hervortretende Eigenschaft des Weltgeistes, ein einzelner Gedanke von ihm“ sei, ist eine intime Kenntnis dieses Weltgeistes die beste Voraussetzung für den Arztberuf. Diese Voraussetzung sieht Schubert zum einen in den „ältere[n] Bemühungen um die Aufklärung unserer Wissenschaft“ gegeben, weshalb neben Browns Werken „vorzüglich die Schriften mehrerer für Schwärmer verschriener Aerzte, Alchymisten und Naturforscher“ eifrig zu studieren seien. ⁶³ Das Auftreten van Helmonts

⁵⁸ Medizinisch-practisches Handbuch (Anm. 57), I, S. 6 und 9.

⁵⁹ Novalis, Schriften (Anm. 18), II, S. 604, Nr. 365.

⁶⁰ Leibbrand (Anm. 42), S. 56 ff. Zu den oft vernachlässigten Differenzen zwischen Schelling und Röschlaub Nelly Tsouyopoulos: Der Streit zwischen F. W. J. Schelling und Andreas Röschlaub über die Grundlagen der Medizin. In: *Medizinhistorisches Journal* 1978, S. 229-246.

⁶¹ Leibbrand (Anm. 42), S. 61 f.

⁶² Brown, Werke (Anm. 47), I, S. 7, § 14.

⁶³ Briefe über das Studium der Medizin (Anm. 41), S. 122, 116 und 106 (in der Reihenfolge der Zitate). Die Diskussion von Browns Lehre ebd., S. 117 ff.

in *Die Kirche und die Götter* ist deshalb mehr als nur ein historisches Alibi.⁶⁴ Zum anderen werden für Schubert Verbindungen von Browns Erregungslehre mit der frühen französischen Psychiatrie bedeutsam, wie sie sich etwa in Johann Christian Reils ‚psychischer Curmethode‘ niedergeschlagen haben.⁶⁵

Die für Schuberts ‚spirituellen Brownianismus‘ in *Die Kirche und die Götter* zentrale Stelle ist die Rede des Naturphilosophen und Arztes Ambrosius über die Wirkung „geistiger“ und „körperlicher Mittel“ im zweiten Band des Romans. Auf die staunende Frage seines Schülers Romanus nach der Ursache der Krankenheilungen durch Predigt und Gebet vor dem wundertätigen Bild des heiligen Alexius (II, 105 ff.) erklärt er:

Es ist [...] diese Art der Heilung eigentlich nicht wunderbarer, als die, welche durch körperliche Mittel geschieht. Betrachteten wir die Gesetze, nach welchen jene Mittel auf den lebendigen Körper wirken, so möchte uns offenbar genug werden, daß jene Wirkung auch mit vollem Recht eine geistige genannt werden darf. Sind doch jene leblosen Dinge außer uns, bey welchen wir Hülfe für unsre Schmerzen suchen, nichts andres als in Verkörperung gegangene Gedanken jenes allgemeinen Lebens aller Dinge. Gleichsam als würden wir durch den Gebrauch der Mittel auf jene Gedanken erst aufmerksam gemacht, und lernten ihre Richtigkeit und unsern eignen Irrthum, (die Krankheit) einsehen. [...] Alle mögliche Krankheiten wären eben so gewiß und noch gewißer geistig zu heilen, als körperlich, suchen wir doch mit dem letzteren das erste nur vorzustellen und anzudeuten. (II, 1139-142)

Diese Haltung erinnert ebenso an Grundsätze aus der älteren theosophischen (Böhme, Paracelsus, Helmont) wie der neueren, Brown nahestehenden naturphilosophischen Medizin (Schelling, Ringseis).⁶⁶

⁶⁴ Von Interesse ist hier insbesondere van Helmonts Lehre vom ‚archaeus‘, einer Art seelischem Prinzip, und seinem Einfluß auf den Körper in den Traktaten 43 bis 47 des *Aufgangs der Artzney-Kunst* (Anm. 30), II, S. 829-866.

⁶⁵ Vgl. Johann Christian Reil: *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen*. Halle 1803. Im zitierten Brief vom 29. August 1801 an Emil Herder nennt Schubert Reil in einem Atemzug mit den Führern des deutschen Brownianismus Röschlaub, Adalbert Friedrich Marcus und Joseph Frank (Bonwetsch [Anm. 6], S. 54). Zu Reils kritischer Aufnahme Brownschen Gedankengutes Hirschel (Anm. 38), S. 213-217 und 235 f.

⁶⁶ Namentlich Johann Nepomuk Ringseis entwickelte die Sündenfall-Lehre der Gnosis und Böhmes und die Polaritäts-Theorien aus der zeitgenössischen Physik und Chemie zu einer reichlich grotesken ‚geistlichen Medizin‘ weiter. Krankheit erscheint darin als egoistischer Abfall des Menschen von einem ursprünglichen absoluten Leben in Einheit mit Gott, ihre Therapie als Wiedergewinnung dieser Einheit auf spirituellem Wege. Vgl. Ringseis' *System der Medizin. Ein Handbuch der allgemeinen und speciellen Pathologie und Therapie. Zugleich ein Versuch zur Refor-*

Sie findet sich fast wörtlich in Schuberts *Briefen über das Studium der Medizin* wieder. Dort wird gesagt, daß „alle Arznei [...] Geist“ sei und „als Geist [...] und nimmermehr anders“ wirke. Denn: „Alles Leben [...] ist Geist, und kann nur im Geist erkannt und begriffen werden; nur der Geist kann auf den Geist wirken“.⁶⁷ Wie gesagt weist sie aber auch in die Richtung der ‚psychischen Curmethode‘ Reils, der Ansätze aus Browns und Röschlaubs Erregungstheorie⁶⁸ übernimmt, modifiziert und radikalisiert. Auch für Reil gibt es „innerhalb der Grenze der Heilmittellehre“ Mittel, die „weder chemisch, noch mechanisch, sondern psychisch wirken“. Ihre Wirkung ist, so führt Reil aus, insofern „psychisch“, als sie „durch eine bestimmte Richtung der Seelenkräfte, der Vorstellungen, Gefühle und Begierden solche Veränderungen in der Organisation hervorbringen, durch welche ihre Krankheiten geheilt werden“. Seine ‚psychische Curmethode‘ sei die „methodische Anwendung solcher Mittel“, die „zunächst auf die Seele“ wirkten und dadurch „die Heilung einer Krankheit zu Stande“ brächten. Dabei sei „gleichgültig, ob sie eine Krankheit der Seele oder des Körpers“ heile, „ob das erregte Spiel der Seelenkräfte“, auf das es hier ankommt, „zum Behuf der Heilung, durch mitgetheilte Vorstellungen und Begriffe, oder durch körperliche Mittel“ zustande komme.⁶⁹ Die Therapeutika, die der ‚psychischen Curmethode‘ zur Verfügung stehen, teilt Reil in drei Klassen ein.⁷⁰ Die erste Klasse umfaßt „psychische Mittel“, die zwar unmittelbar auf das kranke

mation und Restauration der medizinischen Theorie und Praxis. Bd. 1. Regensburg 1841 [mehr nicht erschienen]. Vgl. auch Leibbrand (Anm. 42), S. 103 ff.

⁶⁷ Briefe über das Studium der Medizin (Anm. 41), S. 124. Die antimaterialistische Volte gegen den „Zeitgeist“, der „Wissenschaft und Natur dem bleyernen Scepter des Mechanismus“ unterwirft, bereits in der Vorrede [unpag.].

⁶⁸ Vgl. z. B. Brown, Werke (Anm. 47), I, S. 122 ff., § 138-142. Röschlaub hält dazu in einer Anmerkung fest: „Unter allen erregenden Kräften hat keine mehr Einfluß auf unsere Thätigkeit als die Übung der Verstandesverrichtungen und Gemüthsbewegungen“ (ebd., S. 137). In einer frühen medizinhistorischen Karikatur von Browns „Arzneischatz“ aus der Mitte des 19. Jahrhunderts kommen deshalb nicht zufällig neben „Opium, Wein, China, Speisen und Wärme“ auch „frohe Nachrichten“ vor. Vgl. Henkelmann (Anm. 38), S. 5.

⁶⁹ Reil, Rhapsodien (Anm. 65), S. 22 und 25, § 3; S. 27, § 4. Ob der Anklang an das „freie Spiel der Erkenntnisvermögen“ („Erkenntniskräfte“, „Vorstellungskräfte“), das Kant in der *Kritik der Urteilskraft* für das ästhetische Urteil verantwortlich macht (KdU § 9, B 28-29; vgl. Immanuel Kant: Werke, hg. v. Wilhelm Weischedel. 6 Bde. Wiesbaden 1957, V, S. 296), Zufall oder Absicht ist, ist schwer zu sagen. Mit der Spielmetapher wird hier in jedem Fall ein zentrales Modell aus der zeitgenössischen Ästhetik zitiert.

⁷⁰ Reil, Rhapsodien (Anm. 65), S. 144 ff. und 178-213. Die folgenden Zitate stammen überwiegend aus der zweiten Textpassage.

Körperorgan appliziert werden, die Krankheit jedoch durch „zweckmäßige Veränderungen der Seele“ kurieren, welche sich des angenehmen respektive unangenehmen Gefühls bewußt wird, das diese Mittel hervorrufen. Dazu gehören etwa Wein, das aus dem Streit um Brown berühmt-berüchtigte Opium, laue Bäder oder der Beischlaf, aber auch Gifte, Hunger und Durst, Niesmittel und allerlei „unschädliche Arten der Tortur“ wie Züchtigungen mit Brennesseln und Ruten oder in die Handfläche getropftetes heißes Siegelack. Die zweite Klasse enthält „reale Objekte“, welche der Seele als Sinnesreize zur „Anschauung“ vorgesetzt werden und in ihr „secundäre und geistige Gefühl[e]“ – Imagination, Leidenschaften, Begehrungsvermögen – erregen. Solche Objekte, die „wie die Bilder einer magischen Lampe“ am Kranken vorübergeführt werden und bei diesem möglichst „zufällige und starke Gefühle“ erregen sollen, sind z. B. starke Gerüche, Licht in verschiedener Helligkeit und Farbe, unangenehme und gellende Töne, glühendes Eisen oder künstlich produzierter Blitz und Donner. Die dritte Klasse schließlich enthält „Zeichen, Symbole, Pantomimen und besonders Sprache und Schrift, durch welche wir Vorstellungen, Imaginationen, Urtheile und Begriffe im Seelenorgan zu erregen, die höheren Seelenkräfte zu rectificiren und den Kranken zur eignen Geistesthätigkeit zu wecken suchen“. Diese Klasse Reilscher Therapeutika wird für Schuberts Roman ausschlaggebend.

Die Kirche und die Götter liest sich streckenweise wie eine Etüde dieses ‚spirituellen Brownianismus‘. Von Gemütskrankheiten, die bis zur körperlichen Zerrüttung führen, sind so gut wie alle Hauptakteure des Romans betroffen und allesamt werden sie ‚psychisch‘ oder besser ‚geistig‘ kuriert. Die Ursachen dieses allgemeinen Übels sind enttäuschte oder mißgeleitete Liebe, Trennungsschmerz, Sehnsüchte nach vermeintlichen Idealen und immer wieder irrthümliche Befriedigung dieser Sehnsüchte. Die Verirrungen des Verstandes und der Gefühle, die den Roman durchziehen, sind deshalb nicht ausschließlich als narrative Gestaltungsmittel aufzufassen. Vielmehr sind sie medizinisch begründet – eine Begründung, die, wie Ambrosius’ Rede zeigt, tiefer nicht reichen könnte. Therapiert werden diese „Irrthümer“ angemessen durch sprachliche Mittel aus Reils dritter Klasse, durch Unterhaltungen, Erzählungen, Gebet und Predigt. Solcherart geistige Kuren sind langwierig und ungewiß. Das zeigt sich am deutlichsten an den Geschicken des Helden, der allen (mitunter recht expliziten) geistigen Behandlungen zum Trotz bis am Schluß an seiner schmerzhaften dilemmatischen ‚Verirrung‘ festhält. Von den „Allegorien und Sagen“ des alten Mönchs und den „alten Statuen der Vorwelt“, die allesamt „von den göttlichen Freuden der Liebe“ reden und

Romanus seine innere Wandlung zum Bewußtsein bringen, reißt sich dieser mit folgenden Worten los:

Aber auch heute, trotz dem fast unbezwinglichen Heimweh, will ich zu der ersehnten Wallfahrt eilen [...]. „Theurer Lehrer“, ruft er, ach warum muß ich euch so spät, noch an dem letzten Tag vor meinem Abschied von diesem geliebten Welttheil begegnen? O mein Vater und Freund! euch noch einmal danken will ich für die unvergeßlichen, hohen Lehren [...]. Denn auf viele lange Jahre wird mich mein Trieb in die weite Ferne führen [...].“ (II, 245-247)

Daß hier schließlich die Realpräsenz der Geliebten vonnöten ist, um den geistigen Pharmaka zum Durchbruch zu verhelfen, bestätigt allerdings nur, was Reil zu seiner ‚psychischen Curmethode‘ ausdrücklich festhält. Romanus’ Schicksal macht klar, daß sich solche subtilen Mittel „nur für Kranke“ eignen, „die noch soviel Seelenkraft haben, daß sie den Sinn der Zeichen fassen können“.⁷¹

Romanus’ Fall ist indessen kein im engeren Sinne pathologischer. Krankhaft wird das Irren aus Liebe beziehungsweise in der Liebe erst bei einigen Nebenfiguren. So etwa bei der reichen Römerin Cornelia, die durch ein „heimliches Leiden“ von einer langsamen Auszehrung bedroht wird (I, 154). Von ihrem Pflegevater jahrelang auf einem einsamen Landgut erzogen, isoliert von jeglicher (männlicher) Gesellschaft, entbrennt sie in „heftigster Liebe“ zu einem kranken fremden Jüngling, der von Ambrosius zur Therapie auf eben dieses Landgut gebracht worden ist (I, 157 f.). Ihre Liebe bleibt indessen unerwidert, da der begehrte Fernando seinerseits aus Liebeskummer an einer „sehr merklichen Schwermuth“ leidet. Nachdem dieser sich von Ambrosius durch gutes Zureden davon hat überzeugen lassen, daß seine geliebte Gattin Lucie nicht, wie er meinte, umgekommen ist, sondern lebt, verläßt er das Landgut. Die verschmähte Cornelia verfällt in „wüthende Ausbrüche von Eifersucht und Liebe“, die wenig später einer „großen Angst“ weichen, welche sich körperlich in lähmungsartigen Zuständen äußert (I, 161 f.). Von der Therapie, mit der Ambrosius seine auf den Tod kranke Patientin von ihren „heftigen Krämpfen“ zu erlösen versucht (I, 164 und 166), erfährt man zwar nicht viel Konkretes. Soviel wird aber immerhin deutlich, daß es der alte Arzt vor allem darauf abgesehen hat, Cornelia mit allen Mitteln der Überwachung und Überzeugung von ihrer heillosen Fixierung auf das irrtümliche Liebesobjekt abzubringen. Allerdings vermag erst das Auftreten des jungen Romanus, zu dem Cornelia ein uneingeschränktes Vertrauen faßt, die endgültige Gesundung herbeizuführen. Denn

⁷¹ Reil, Rhapsodien (Anm. 65), S. 213.

es ist dieses Vertrauen mehr als alle physischen Medikamente, das für Cornelias Genesung verantwortlich ist:

Im Gute der Donna war indeß ein große Veränderung vorgegangen. Als Romanus am andern Morgen bey seiner schönen Wirthin wie gewöhnlich vorgelassen wurde, fand er sie außer Bett. Sie kam ihm dankbar und mit einer Wärme, die weit mehr als bloße Höflichkeit schien, entgegen. Dieß hier, sagte sie, ist mein Retter, ohne seinen Beystand würde ich jetzt nicht herum gehen, ja ohne seine Hülfe würde ich vielleicht nicht mehr das Licht des Tages sehen können. Der junge Doktor, so viel der Dank der Donna ihm schmeicheln konnte, war betreten, denn ihm war bewußt, wie wenig seine Mittel, und wie viel [...] wahrscheinlich das günstige Vertrauen bey der ganzen Genesung gewirkt hatten. (I, 183 f.)

Auch der Verlauf dieser ‚psychischen Cur‘ bestätigt Reils zitierte Feststellung, eine Therapie mit psychologisch-sprachlichen Mitteln könne nur dann erfolgreich sein, wenn der Patient Einsicht in den Sinn der ihm vorgelegten (sprachlichen) ‚Zeichen‘ habe. Denn die Therapie des alten Arztes Ambrosius scheitert gerade daran, daß seiner Patientin die Einsicht in den Sinn seiner Therapie fehlt, die er „unerbittlich“ mit „unmäßiger Strenge“ und gegebenenfalls auch „jähzornig“ verfolgte. Gleichzeitig liegt im Scheitern von Ambrosius’ strengem Regime aber auch eine Kritik an Reil, dessen Schock-Therapie mit dem Ziel, den Kranken gewaltsam unter den Willen des Arztes zu zwingen⁷², als unzulänglich ausgewiesen wird. Wo „Zutrauen“ und ein „froher Glaube an den Arzt“ fehlen, vermag noch der „geistesmächtigste“ Doktor keinen „wohlthätigen Einfluß auf den Kranken“ zu nehmen.⁷³

In diesem Punkt distanziert sich Schubert also kritisch von Reil und folgt entschieden Browns anders lautender Überzeugung. Im Gegensatz zu Reil erklärt Brown nämlich, der Arzt dürfe sich niemals „übermäßiger Gemüthsbewegung als eines Heilmittels“ bedienen, wegen der „Gefahr, zu viel zu reizen“. Selbst „angenehmen Gemüthsbewegungen“ dürfe er nicht freie[n] Lauf“ lassen.⁷⁴ Von einer solchen Haltung zeugt vor allem die zweite ausführlichere Krankengeschichte-

⁷² Insbesondere dort, wo Reil von der Therapie schwerer Geisteszerrüttungen (Wahnsinn) handelt, spricht er immer wieder von „unterjochen“ und „zähmen“. Vgl. Reil, Rhapsodien (Anm. 65), S. 217 ff. Die Doppelstrategie von empathischem Mitleiden einerseits und Überwachen und Strafen andererseits hat Reil aus der frühen französischen Psychiatrie, namentlich von Pinels ‚traitement moral‘ übernommen. Pinels Methode ist anschaulich beschrieben bei Jean Starobinski: *Geschichte der Melancholiebehandlung von den Anfängen bis 1900*. Basel 1960, S. 60 ff.

⁷³ Schubert, Briefe über das Studium der Medizin (Anm. 41), S. 22.

⁷⁴ Brown, Werke (Anm. 47), S. 299 f., §§ 276 und 278.

te in *Die Kirche und die Götter*. Sie ist im Stile der aus der zeitgenössischen medizinischen Fachliteratur bekannten Fallgeschichten gehalten⁷⁵ und berichtet vom Schicksal eines gemütskranken Liebespaars. Lenardo leidet an einer „Schwermuth, die er von seinem Großvater schien geerbt zu haben“ (II, 32), Rosalie an einer „grausamen Stimme, welche wie von innen kam“ und „in alle [ihre] Gedanken [und] Empfindungen hineinschrie“ (II, 34). Bevor die gegenseitige Liebe eine heilsame Wirkung entfalten kann, werden die Liebenden auseinandergerissen und verfallen beide durch die falsche Nachricht vom Tod des geliebten Partners in hoffnungslose Verzweiflung. In diesem Zustand trifft sie Romanus. Und in beiden Fällen ist es sein „innigstes Mitleiden“ (II, 52), das einen langsamen Genesungsprozeß ermöglicht. Als Therapeutikum reicht der „persönliche Antheil an den Leiden seiner Kranken“, den Schubert auch in seinen *Briefen über das Studium der Medizin* für unverzichtbar erklärt⁷⁶, allerdings nicht hin. Die Musik, die Gebete, die geistvollen Erzählungen und Belehrungen der Freunde und Ärzte vermögen die endgültige Wiederherstellung nicht selber zu leisten. Dennoch sind diese ‚geistigen Mittel‘ eine unabdingbare Voraussetzung dafür, daß die Therapie der schweren Gemütskrankheiten Melancholie und Schizophrenie – auch hier – durch die physische Wiedervereinigung der Geliebten erfolgreich sein kann, indem sie diese – in Übereinstimmung mit Browns Theorie – schrittweise vorbereiten.⁷⁷ So offenbart Ambrosius’ Patientengespräch mit Rosalie zugleich Glanz und Elend des ‚spirituellen‘ Brownianismus:

Es ist [...] euer Leiden, so niederdrückend es immer seyn mag, nicht neu, nicht einzig. Oft werden Personen an Geist und Körper schwächlich, von dieser, oder einer ganz ähnlichen Krankheit ergriffen. [...] Mit einiger Anstrengung des Willens läßt es sich leicht besiegen, denn nur in einem gewissen, noch unvollkommneren Grad der Bildung, sind wir unsrer Handlungen und unsrer Gedanken nicht Meister. Doch für euch hat das Schicksal ein schöneres und angenehmeres Heilmittel aufgefunden

⁷⁵ Zu dieser Textgattung vgl. am Beispiel der ‚magnetischen Kuren‘ Jürgen Barkhoff: Darstellungsformen von Leib und Seele in Fallgeschichten des Animalischen Magnetismus. In: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, hg. v. Hans-Jürgen Schings. Stuttgart, Weimar 1994, S. 214-241.

⁷⁶ *Briefe über das Studium der Medizin* (Anm. 41), S. 23.

⁷⁷ Vgl. Brown, *Werke* (Anm. 47), S. 298 ff., §§ 275-279. Die Lenardo-Rosalie-Episode scheint geradezu als Gegenstück zu einem bei Brown berichteten Fallbeispiel aus der römischen Antike angelegt worden zu sein. Darin wird von einer kranken römischen Mutter berichtet, die durch das unvermutete Auftauchen ihres in der Schlacht von Cannae vermeintlich gefallenen Sohnes einen solchen Schock erlitt, daß sie unverzüglich darauf starb (vgl. ebd., S. 26 f. und Röschlaubs Anmerkung S. 310).

den, als wir eins zu geben wüßten. Euer Lenardo lebt, liebt euch, und ist hier in der Nähe. (II, 135 f.)

Daß die Wiedervereinigung der Liebenden und damit auch ihre Heilung zustande kommen kann, dafür steht aber noch ein anderes ‚Mittel‘ ein. Es ist ein Gegenstand, eine Kette mit Porträtmedaillon, deren eine Hälfte dem kranken Lenardo im Auftrag Rosalies überbracht wird. Sinnvoll ergänzt sie die zweite Hälfte, die Lenardo als sein Heiligtum stets bei sich trug. Auf das Drängen seines Patienten hin, der eben aus einem Zustand totaler Apathie – in Browns Terminologie: Asthenie – erwacht ist, erzählt Romanus

mit vieler Vorsicht, wie er einen Theil [der Kette] bey ihm gefunden habe, der andre sey seinem Freund von einem jungen Frauenzimmer übergeben worden, welche keine andre seyn könne, als die, welche man hier abgebildet sähe [...]. Der Kranke hörte diese Erzählung stillschweigend an, aber ungläubig schüttelte er den Kopf, und blickte den Romanus an als ob er ihn Lügen strafen wolle. Aber schon nach einigen Stunden verfehlte diese so heilsame Arznei ihre Wirkung nicht. (II, 99 f.)

Mit dem Zusammenführen der beiden komplementären Hälften der Kette, dem „Zeichen des Verlöbnisses“, zitiert Schubert nicht nur die antike Urszene des ‚symbolon‘, des Symbolischen, das um 1800 zum Wesen der Literatur schlechthin erklärt wird. Die sich ergänzenden Kettenhälften fungieren auch therapeutisch als eines jener „Zeichen“ oder „Symbole“ aus Reils dritter Klasse ‚psychischer‘ Therapeutika, vermittels welcher „die höheren Seelenkräfte“ des Kranken „rectificirt“ und dieser „zur eignen Geistesthätigkeit“ angereizt werden sollen. Ein Ziel, das für die Romanfiguren so gut wie für die Romanleser gilt. In der Anekdote der zusammengeführten Kette verschränken sich Literatur und Medizin noch einmal sinnbildhaft für den ganzen Roman: Das (literarische) Symbol agiert als Pharmakon, das seinerseits dem Symbolischen – der Literatur – den Weg zur Heilung der Gegenwart weist.

Fassen wir zusammen: Schubert steht in der Nachfolge des Novalis, aus dessen Romanpoetik und -praxis er die narrativ-strukturellen ebenso wie die wirkungsästhetischen Modelle für seinen frühen Roman *Die Kirche und die Götter* bezog. Sein ‚Novalismus‘ steht im Zeichen eines auf die ‚Poetisierung der Welt‘ abzielenden Messianismus, dem sich der junge Autor wie viele seiner literarischen Gesinnungsgenossen zur Abfassungszeit des Romans auch lebensweltlich verpflichtet wußte. Diese Poetisierung, als deren Agent Schubert seinen Roman begriff, interpretierte der junge Arzt als therapeutischen Auftrag von universalem Format. Die theoretische Vorgabe für diesen

Therapieauftrag fand er, wie vor ihm schon Novalis, in der zeitgenössischen medizinischen Lehre John Browns, dessen ‚Erregungslehre‘ seinem wirkungsästhetischen Anliegen entgegenkam. Was Schubert an Browns Theorie faszinierte, waren allerdings nicht so sehr die Details als vielmehr die monistische Grundhaltung, mit der Brown alles Leben zum Ausfluß des einen Grundprinzips ‚Erregbarkeit‘ erklärte.⁷⁸ Die einfachen Verhältnisse, die in Browns Erregungslehre herrschen, prädestinierten diese dazu, als Panazee auch im Reiche des Geistes zu wirken. Nur hatte Brown in Schuberts Augen gerade die falsche Komponente der Geist-Leib-Einheit, nämlich das Leibliche, theoretisch stark gemacht und praktisch zu einem Arsenal elementarer materieller Pharmazeutika ausgebaut. Die ‚psychischen‘ oder vielmehr ‚geistigen‘ Kuren in Schuberts *Die Kirche und die Götter* dagegen sollten illustrieren, wie alles Leben, das individuelle wie das kollektive, das gesunde wie das kranke, nichts anderes als der allgemeine Weltgeist in seinen verschiedenen Zustandsformen ist. Sollte an diesen Zuständen etwas verändert werden, kamen deshalb letztlich nur ‚geistige Reizmittel‘ als Therapeutika in Frage. Während gutes Zureden und Heiligenlegenden aber bereits um 1804 in der medizinischen Praxis wenig ausgerichtet haben mögen, bot die Literatur jenen Freiraum an, in dem sich mit den phantastischsten Wirkungen dieser idealistischen Medizin und ihren ästhetischen Kuren experimentieren ließ. Indessen wird auch die Literatur kaum in der Weise heilsam auf die Leser und von diesen auf den Gang der Welt gewirkt haben, wie das von den Frühromantikern utopisch veranschlagt worden war. Schuberts früher Roman zeugt darum nicht nur vom therapeutischen Auftrag von Ästhetik und Medizin um 1800, sondern auch von ihrer Überanstrengung.

⁷⁸ „Ob wir daher auch mit Browns oberstem Grundsatz von der Erregbarkeit nicht übereinstimmen [!], so müssen wir doch gestehen, daß seine Ansicht von der Natur des Menschen und ihrem Verhältniß zur großen Welt viel reiner, wahrer und größer ist, als die Vorstellungen der meisten, die sich Physiologen nennen“, heißt es dazu in den *Briefen über das Studium der Medizin* (Anm. 41), S. 120 f.